

דיני החוזר מן המקח

(מח,א-מט,א)

המקורות התנאיים

משנתנו עוסקת בשאלה מתי חל המקח באופן שאין אחד הצדדים יכול לחזור בו מן העסקה. יש לשאול: האם בכלל רשאי אדם לחזור בו מן הסיכום עם חברו על המקח?

שנינו במשנה (ד, ב):

משך הימנו פירות ולא נתן לו מעות - אינו יכול לחזור בו.
נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות - יכול לחזור בו. אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

כלומר, לאחר משיכת הפירות לא קיימת אפשרות חזרה, אך לאחר מתן מעות כן קיימת אפשרות חזרה. רש"י על המשנה (מד, א ד"ה 'יכול לחזור בו') מסביר שאפשרות החזרה ניתנת לשני הצדדים - המוכר והקונה. אולם, המשנה מלמדת אותנו שלחזרה זו יש מחיר. היא לא מפרטת בדיוק מהו המחיר, אך קובעת שאדם זה הוא "בעל חוב", ומי שעתיד לדאוג לכך שיפרע חובו, הוא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שכבר למדנו מן המעשים המסופרים במקרא, שהוא יודע להיפרע מן החוטאים, והוא אכן עושה זאת.

בסוגיית הגמרא להלן (מח, א) מובאת ברייתא:

רבי שמעון אומר: אף על פי שאמרו טלית קונה דינר זהב, ואין דינר זהב קונה טלית - מכל מקום כך הלכה, אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים בים, הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

והנושא ונותן בדברים - לא קנה, והחוזר בו - אין רוח חכמים נוחה הימנו. רש"י מסביר שהביטוי 'מכל מקום' מתייחס לקללה שבהמשך הברייתא, וכוונתו לומר שלמרות שאנו עתידים לומר שלאי העמידה בדיבור צפוי מחיר כבד, אין זה משנה את הדין, שאין דינר זהב קונה טלית, והחזרה מן הדברים נותרת אפשרית. יש לציין כי ברייתא דומה מופיעה בתוספתא (ליברמן ג, יד):

טלית קונה דינרי זהב.

רבי שמעון אומר: אף כשאמרו טלית קונה דינרי זהב בכל מקום כך הלכה, אבל מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

והנושא והנותן בדברים - אין לו עליו אונאה, אבל אמרו חכמים: כל המבטל את דבריו - אין רוח חכמים נוחה הימנו.

לפי הגירסא 'בכל מקום', ביטוי זה שייך להשלמת המשפט הקודם - שה'פירות' קונים את ה'כסף', ולא להיפך.

ביחס לחוזר בו מסיכום שהיה בדברים בלבד, אומרת הברייתא ש'אין רוח חכמים נוחה הימנו'. כלומר, עמדת חכמים היא שאין זו התנהגות ראויה. אולם, האם גם החוזר בו מדברים בלבד צפוי לשלם מחיר?

בסוגיית הגמרא (מח, א) דקדק רבא שהברייתא מציגה שתי מדרגות בדין חומרת החזרה מן המקח - כאשר היה מתן מעות ישנה קללת 'מי שפרעי' (אף לדעת ר"ל, הסובר שמעות אינן קונות²¹), ואילו כאשר לא היה מתן מעות, למרות שאין רוח חכמים נוחה מהתנהגות כזו, אין שום קללה על החוזר בו.

אולם, להלן (מט, א) משתמשת הגמרא במושג 'מחוסר אמנה' כלפי החוזר בו מדבריו (לדעת רבי יוחנן), ומשמע מדברי רש"י (שם ד"ה 'אבל אמרו חכמים') שהגמרא מבונה שזו גם משמעות הביטוי 'אין רוח חכמים נוחה הימנו'.²² יתכן שמשמעות הדברים היא שאף שאין בהכרח עונש משמים על התנהגות זו, ובוודאי שאין זכות לקלל אדם החוזר בו מדברים בלבד. אולם, יש סוג של סנקציה אנושית-חברתית בכך שאמינותו של אדם זה כן נפגעת. יתכן שיש לכך אף השלכות מעשיות לקרוא אדם זה בשם 'מחוסר אמנה', ואולי אף להעביר מידע זה לאחרים. וראה להלן במה שנביא להלן מדברי הנמו"י, והדבר צריך ברור.²³

²¹ ואולי דווקא לשיטתו מתאימה לשון הכסף משנה (מכירה ז, ב): 'ופירוש מי שאינו עומד בדברו' - **דבור שבא לכלל מעשה כזה**, דאילו דבור לחוד אינו חייב לקבל מי שפרע כמ"ש רבינו בסמוך'.

²² אולם, רעק"א מציין לדברי ר"ש על משנת שביעית (י, ט), שהסביר שמשמעות הביטוי היא 'אין חכמים מחזיקים לו טובה'. ועי"ש שנוקט שקי"ל שדברים אין בהם משום מחוסרי אמנה. וצ"ע דרב וריו"ח קי"ל הלכה כריו"ח. וכן הקשה הרב 'פרי האדמה' (מכירה ז, ח), ותי"ר: 'כונת הר"ש ז"ל היינו שהוקשה לו דהיכי קאמר מתני' וכל המקיים וכו' דנראה הא אינו מקיים וכו' עביד איסורא בכל ענין וזה ודאי ליתא שהרי אמרינן בהזהב דאפי' לר' יוחנן דסי"ל דדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה היינו מתנה מועטת לא מתנה מרובה ואם כן הרי הפוסקים הרא"ש והטור ז"ל והמאור וכו' פסקו דאפי' לר"י לא אמר דאית ביה משום מחוסרי אמנה אלא בחד תרעא דבתרי תרעי הוי"ל כמתנה מרובה ואם כן היכי קאמר במתני' סתמא ולכן הוכרח לפרש דהיינו דליכא איסור שהרי אמרו בפרק הזהב דברים וכו' אפי' אליבא דר"י והיינו בתרי תרעי'.

²³ בספר 'פרי האדמה' (מכירה ז, ח) הביא את דברי מהראנ"ח שהסכים שבכל מקום שאמרו 'אין רוח חכמים נוחה הימנו' - רצונם לומר, שיש בדבר איסור, והוכיח כן מסוגייתנו, שהמחלוקת בין רב לריו"ח היא בעצם אם מותר לחזור בו מהדברים או אסור. וכתב הרב 'פרי האדמה', שלכאורה, יש להביא לכך ראיות נוספות: א. מתשובת מהר"י קולון ז"ל סי' ע"ו הביאה מרן בב"י יו"ד סי' רס"ד דמי שנדר ליתן בנו למול ע"י ראובן **אינו יכול לחזור בו** דמיקרי כמתנה מועטת והוי ממחוסרי אמנה **ומותר לקרותו רשע** וכו' ע"ש. א"כ הרי שכתב בהדיא דמותר לקרותו רשע משום מחוסרי אמנה דאמרינן בש"ס דליכא אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו, והכי ס"ל למרן ז"ל כותיה יעו"ש. ב. ממתני' דאבות דכל שרוח הבריות וכו' וכל שאין רוח וכו' **אין רוח המקום וכו' ומי איכא איסורא יותר מזה!** ודאי אי לאו דאיסורא הוא לא הוה קתני אין רוח המקום נוחה הימנו, **וכל שכן כשאין רוח חכמים נוחה הימנו**.

ובחלק ג כתב לדחות שתי ראיות אלה: א. לענין תשובת המהרי"ק כתב: 'ואפשר דאם מהתם הוי"א התם איירי דאין לו הנאה במה שחוזר בו, ולהכי מיקרי רשע. וכן נראה מדברי הט"ז שם ס"ק ה', שכתב שאם הוא בענין שאחר כך נודמן לו וכו' דאנן סהדי וכו', אזי יוכל לחזור בו. ולהכי לא הביא ראיה מהתם'.

ב. בענין משנת אבות כתב: 'כי התם אינו אלא כללא וסימנא דיהיב לן תנא דכל שאין רוח וכו' אין רוח וכו' מ"מ אינו באותו דבר שאין רוח וכו' גם אין רוח וכו'. דאפשר דבאותו דבר לחוד שאין רוח וכו' רוח המקום נוחה רק שהוא סימן כל שאין רוח וכו' הוא סימן כי אין רוח המקום וכו' ויהיה משום דברים אחרים. או אפשר דהתם הכי פירושו כל שאין רוח הבריות וכו' היינו מסיבה כי אין רוח המקום וכו' וכן הפכו ולכן לא הביא ראיה משם'.

מחלוקת אביי ורבה בדין 'מי שפרע' - האם החוזר בו נחשב כמי שאינו 'עושה מעשה עמך'?

בהמשך הסוגיות (מח, ב) מובאת מחלוקת אביי ורבה ביחס לקללה: לדעת אביי הקללה היא עובדה קיימת, ובעל הדין ואף בית הדין רשאים רק ליידע בה את החוזר בו, אך אסור להם לקלל. לעומת זאת, לדעת רבה המשנה מחדשת שישנה זכות²⁴ של הנפגע מן החזרה לקלל את מי שחזר בו. רבה מסביר שאין איסור לקלל את מי שחזר בו מן המקח, כיון שהוא אינו נחשב 'עושה מעשה עמך'.

בריי"ף (כט, א) כתב: 'ושמעין מהא דכי האי גוונא לאו עושה מעשה ישראל'. רש"י (ד"ה 'בעושה') הסביר שרבה מתבסס על הפסוק בצפניה (ג, יג): 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'. אולם, תוס' (מח, ב ד"ה 'בעושה') מסבירים שרבה אינו מתכוין לומר שאין כלפי אדם זה איסור קללה בכלל, אלא יש היתר מוגדר ומוגבל לקלל אדם זה על המקח הזה בקללת 'מי שפרע'.

יש להעיר כי מדברי הנמו"י (כט, א ד"ה 'איתמר דברים') לא נראה שסובר כדברי התוספות, שכן הוא כותב שמהפסוק בצפניה יש ללמוד שגם החוזר בו מדברים בלבד נקרא 'אינו עושה מעשה עמך', כיון שמדבר כזב, למרות שכו"ע מסכימים שחכמים לא הטילו עליו את קללת 'מי שפרע'.²⁵

אולם, יתכן שיש לסייג את דברי הנמו"י עפ"י דברי הריטב"א, שכתב: 'אפי' ר' יוחנן מודה דכיון דאייקור פירי ליכא משום מחוסרי אמנה ולא אמר ר' יוחנן אלא בשלא נשתנה השער, וכן עיקר'. לפי דבריו, יש לומר, שכאשר היה מתן מעות נחשב 'אינו עושה מעשה עמך' גם אם הוקר השער, אך כאשר לא היה מתן מעות, נחשב 'אינו עושה מעשה עמך' רק אם חזר ללא סיבה שמצדיקה זאת.

יישוב הקללה עם תקנת חכמים שהפקיעו את קניין המעות - שיטת התוספות

תוספות ממשיכים ואומרים (בד"ה 'רבי חייא בר יוסף'), שההו"א של הגמרא היתה שרבי חייא בר יוסף ידע את המשנה²⁶ ובא לפני ריו"ח כדי לקבל עליו קללת 'מי שפרע'²⁷ לפני שלא יוכל כבר לחזור בו, וכך יפסיד את התייקרות המלח. הגמרא אמנם דחתה הו"א זו, וטענה שלא יתכן שרבי חייא בר יוסף רצה לנהוג באופן שחכמים יקללו אותו, אך משמע שאכן זו זכותו של אדם לנהוג באופן זה,

²⁴ כלשון פירוש המשנה לרמב"ם (ד, ב): 'והוא זכות מזכיות אותו שבטלו לו את הדבר'.

²⁵ כן משמע גם מדברי הרא"ש (ד, י) שנביא להלן מפסקיו, שהקשה כיצד מותר לקללו, ותיירץ שאינו נחשב עושה מעשה עמך.

²⁶ רש"י לא הזכיר את המשנה, אלא כתב (בד"ה 'בר אודועי'): 'וכי היה צריך להודיעו שהוא נפרע מן השקרנים, והלא תלמיד חכם היה'. קצת נראה שהוא מכין להפנות אותו במילה 'שקרנים' למקור שצייין בדיבור הקודם מספר צפניה, ואולי בכלל לעצם האיסור לשקר מצד מצוות 'והלכת בדרכיו'.

²⁷ בשיטה מקובצת הביא מהרא"ש הסבר בשם מהר"ם, שרב חייא לא התכוין באמת לקבל עליו את הקללה: 'פירש ר"מ וניחא ליה לרבה אי לייטינן ליה כי רב חייא סמך על זה שהלוקח ימחול לו ולא יניח לקללו. ומיהו פריך שפיר: רב חייא אתא לקבולי עליה לטותא דרבנן! כי גנאי הוא לו שיבא לקבל עליו אם אותו לא ימחול לו'. כלומר, מצד אחד עצם הטלת הקללה תלויה ברצונו של הנפגע מן החזרה, אך בכל זאת על רבי חייא בר יוסף אנו לא מאמינים שהיה מוכן לקחת על עצמו את הסיכון.

ולחזור בו מן המקח. כיצד ניתן להבין דין זה שבו מצד אחד חכמים מאפשרים לאדם לחזור בו מן המקח, ומצד שני הם מקללים אותו אם עשה כן? השאלה מתעצמת לאור העובדה שלדעת ריו"ח חכמים הם שיצרו את האפשרות לחזור בו מן המקח, כדי לגרום לאדם לטרוח בשמירת הסחורה מהפסד, על מנת לשמר לעצמו את האפשרות לחזור בו אם ירצה.

לשיטת אב"י שהחוזר בו אינו נחשב 'אינו עושה מעשה עמך', אפשר לומר שמן התורה אין איסור לחזור בו מן המקח כל עוד הוא לא חל, ובפרט כאשר לא התכוין לרמות מההתחלה, אלא שהשתנו התנאים באופן שמצדיק מבחינתו עכשיו את ביטול המקח.²⁸ בכל זאת, חכמים הטילו קללה במקרה זה, כיון שראו זאת כהתנהגות לא הגונה (כפי שכתבו תוספות לעיל מז, ב בד"ה 'אי אמרת'), שהרי אף שלאדם החוזר בו יש רווח מבחינתו, סוף סוף התנהגותו פוגעת בזולת. מדובר באדם שמעדיף את טובת עצמו, גם כאשר הזולת נפגע מכך. חכמים הטילו את הקללה כמשקל נגד לגורם שמחמתו מעוניין האדם לחזור בו. כנגד קללת חכמים זו, נשאר לאדם הזכות לקבל את ההחלטה הנכונה מבחינתו, ולשלם עליה את המחיר של קבלת הקללה.

לעומת זאת, לשיטת רבא, שהחוזר בו נחשב 'אינו עושה מעשה עמך', לכאורה, יש לומר שאסור²⁹ לאדם לחזור בו מדבריו, לפחות כאשר היה מתן מעות, ולכן מותר לקלו. עם זאת, מבחינה משפטית, כיון שהקניין עדיין לא חל סופית - לא ניתן למנוע את החזרה.

לשיטת רבא, קשה יותר להבין את מעשה ר' חייא בר יוסף לפי ההו"א של רבא - כיצד עלה על דעתו לעשות מעשה שהוא אסור, ומכניס אותו לכלל מי שיאינו עושה מעשה עמך?

יתכן שדברי תוספות, שסייגו את הגדרתו כ'אינו עושה מעשה עמך' לעניין קללה זו בלבד, מלמדים שהם הבינו שגם לדעת רבא מדובר בתקנת חכמים בלבד, שהסמיכו אותה על הפסוק בספר צפניה. לדבריהם יש לומר שאין איסור בעצם החזרה, ולכן אדם רשאי לקבל החלטה לחזור בו, ולקבל עליו את הקללה.

אין לשאול על שיטת התוספות: אם החוזר בו אינו עושה שום איסור, כיצד התירו חכמים לקלו? שכן מצאנו שיש כח לחכמים לפעול בדרכים שונות, כאשר הם רוצים ליצור נורמות התנהגות חברתיות, גם כאשר הן אינן מגובות מעיקרון במשפטי התורה: להפקיע ממון מכח הפקר בית דין כגון בהפקעת קניין כסף כאשר חוזר בו, להחיל איסור מבלי להפקיע את הממון כגון בדיני אבק ריבית, וכן להחיל חרם שהוא בעצם הטלת קללה בצירוף סנקציות על העובר על דבריהם.³⁰ אולם, צמצום זה של התוספות את משמעות דברי רבא אינו מפורש בגמרא ולא בדברי הרי"ף. גם בפסקי הרא"ש לא הביא את דברי התוספות הנ"ל, וכתב

²⁸ כן כתב בחידושי הריטב"א (מח, ב): 'דאב"י סבר דכיון דמחמת יוקרא וזולא או דלא צריכא ליה הוא דהדר ביה לא יצא מכלל שארית ישראל לא ידברו כזבי. עם זאת, חכמים כן הטילו עליו קללת 'מי שפרע', כיון שחזר בו לאחר שהיה כבר מתן מעות.

²⁹ כפי שהבאנו לעיל מדברי הרב 'פרי האדמה' בשם הראנ"ח.

³⁰ יש להעיר כי בנושא של קידושין בביאה, לכאורה, חכמים הרחיקו לכת אף יותר והגדירו מחדש אפילו מעשה בעל משמעות איסורית, כאשר הפכו את בעילתו לבעילת זנות (אם כי יש התולים זאת בסברא ייחודית לנושא זה של 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש').

בפשטות שהחוזר בו נחשב 'אינו עושה מעשה עמד', על פי הפסוק בצפניה, וכבר הזכרנו לעיל שהנמו"י כתב כן אפילו על החוזר בו מדברים בלבד, למרות שלא היה מתן מעות.

לאור זאת, נראה שיש לומר שדין החוזר בו לאחר מתן מעות הוא מיוחד מבחינה זו, שמצד אחד חכמים הם אלה שהפקיעו את קניין הדמים,³¹ ובכך יצרו בכוונה את האפשרות לחזרה, ומצד שני בוודאי לא רצו חכמים לעודד אנשים שלא לעמוד בדיבורם. יתכן שמסיבה זו שהם בעצמם שחידשו את אפשרות החזרה, לא יכלו או לא רצו חכמים לאסור את החזרה עצמה, אלא רק הטילו את הקללה, וגרמו בכך שאנשים ישתמשו באפשרות החזרה רק בנסיבות המצדיקות מבחינתם את מחיר הקללה.³²

התפתחות דין 'מי שפרע' לפי הרא"ש

בפסקי הרא"ש (ד, י) עושה הפרדה בין הפסקה 'אבל אמרו' שבמשנה, לבין הדיון של אביי ורבה בגמרא, וטוען שהן הקללה לפי דעת רבה והן ההודעה לפי דעת אביי הינן תקנה של האמוראים, ולא נלמדות מהמשנה:

אף על גב דמפשטא דמתני' לא משמע לא שיהא צריך להודיעו ולא שיקללוהו, אלא שהמשנה אמרה לנו שיש עונש למי שאינו עומד בדבורו.

³¹ אמנם, בשיעורים קודמים הראינו שלדעת רש"י (מוח, א), תוספות (מג, א) ובעל המאור (כח, ב) חכמים לא הפקיעו את תוקף קניין המעות מן התורה, אך גם הם מודים שלאחר שאחד הצדדים חזר בו הפקיעו חכמים את הקניין.

³² יש מקום להסביר מעט את הרעיון שמאחורי הסתירה, לכאורה, שנוצרת בין המישור המשפטי למישור הרוחני. במקרה זה הדברים מוצגים כקללה, אך מצאנו מקומות אחרים שבהם חז"ל מחלקים בין המישור של דיני אדם למישור של דיני שמים. המישור המשפטי הינו הכרחי לצורך קיום סדר העולם, ומתן האפשרות לאנשים ולבית הדין להכריע ולהגדיר את זכויותיו וחובותיו של כל צד. אולם, אין בקיומו של רובד זה במציאות כדי לבטל את הרובד המוסרי, שבמקרים מסויימים בא לידי ביטוי במסגרת מצוות מפורשות בתורה, ובמקרים אחרים בא לידי ביטוי בעולם המידות. נדגים זאת בהקשר של גדרי הקניינים: כל אחד מן הצדדים יכול לחזור בו כל עוד לא נעשתה פעולת הקניין המחייבת. מלבד העניין שבין האדם לבין עצמו במידת מחוייבותו לכל היוצא מפיו, בהחלט ייתכן שעל סמך הסיכום ביניהם, או על סמך מתן מעות שכבר התקיים, אחד הצדדים התחייב לעסקה אחרת או הפסיד הזדמנות עסקית אחרת, או סתם יישאר עכשיו ללא אפשרות לממש את מה שביקש לקבל מעסקה זו. שיקולים אלה בוודאי שייכים למצוות שונות בתורה, כגון 'ואהבת לרעך כמוך' ועוד. אולם, לא מדובר במקרה שבו הצד שחזר בו תכנן מראש לרמות את חברו, ובוודאי שלא רצה להזיק לו. יתכן גם שכעת הוא אינו מודע למידת הנזק שנגרם לזולתו. כל זאת עוד לפני שאנו בוחנים את השיקולים שבגללם החליט לחזור בו, שהרי יתכן שאם יקיים את דיבורו ייגרם לו הפסד הרבה יותר משמעותי מאשר לשכנגדו. יתירה מזו, כל השיקולים המוסריים הנ"ל עשויים להיות קיימים גם במקרה הפוך, שבו נעשתה פעולת הקניין, אך לאחר מכן אירעו דברים (כגון, שעשו קניין סודר, ולאחר מכן נשרפו חיטיו בעליית המוכר), שהופכים דווקא את קיומו של הקניין לפעולה מפקפקת מבחינה מוסרית. לאור מורכבות זו, האמירה של חכמים העקרונית היא שעל האדם לעמוד בדיבורו, ולאי עמידה בדיבור ישנו מחיר. אולם, מחיר זה יכול להישקל רק בידי שמים, ודווקא משום כך זכותו של האדם לעשות את השיקול מבחינתו אם הפסדו גדול יותר מן הפסד או הפגיעה בזולתו ובמידת האמת, תוך מודעות לכך שיש להחלטתו מחיר של עמידה בפני קללת חכמים.

מ"מ **מסתברא להו להני אמוראי שצריך לעשות חיזוק לדבר**, לפי שהמון העם קל לחזור כל זמן שלא נגמר המקח בקנין, ואינן יודעין שיש עונש למי שאינו עומד בדברו.

מדבריו משמע שהבעייתיות בכך שאדם חוזר בו מדבריו קודם שנגמר המקח אינה נובעת מתקנת חכמים. המשפט במשנה הינו אמירה של אמת מוסרית-אמונית, אשר יתכן שמבוססת על הפסוק בצפניה, ויתכן שמבוססת גם על מצוות נוספות בתורה, כגון: 'והלכת בדרכיו', 'ואהבת לרעך כמוך', 'לא תעשו עוול', 'היו צדק' וכדו'. ברור שהחזרה מן המקח מתנגשת עם ערכים אלה, וממילא יש לה מחיר בדיני שמים. בכל אופן, דברי האמוראים אינם פירוש למשנה, אלא תקנה חברתית מאוחרת (שבאה לחזק את קיומה של אותה אמת מוסרית במו"מ המקובל שבין אדם לחבירו).

כאמור, מתוך הבנת הרא"ש שהמשנה עצמה לא עסקה בתקנת חכמים, הוא מבין את דברי רבא כפשוטם, שהחוזר בו אינו נחשב עושה מעשה עמך:³³ ואף על גב דכתיב 'ונשיא בעמך לא תאור', ובסוף ארבע מיתות (סנהדרין סו, א) ילפינן כל אדם מחרש ונשיא ודיין שהן בעמך, האי לאו עושה מעשה עמך, דכתיב 'שארית ישראל לא יעשו עולה'.

לדברי הרא"ש, צריך לומר שגם לפי ההו"א של הגמרא ר' חייא בר יוסף תכנן לפייס את הקונה שימחל לו על כך שחזר בו, שאם לא כן הרי היה נשאר בגדר 'אינו עושה מעשה עמך'. כך כתב בתוס' הרא"ש (הובא לעיל בהערה מהשטמ"ק), שר' חייא בר יוסף סמך על כך ש'הלוקח ימחל לו ולא יניח לקללו'. לכן סבר רבא בהו"א שדווקא לדבריו ניחא, שר' חייא בר יוסף סבר לפייסו, ריו"ח הזכיר לו את הסיכון במקרה שלא יצליח לפייס את הקונים. לעומת זאת, לשיטת אב"י לא היה מובן מה אמר לו ריו"ח, שהרי לא יתכן שר' חייא בר יוסף לא ידע שיש איסור בחזרה, שכן עצם העניין כתוב במשנה במפורש (כדברי תוס') או בנביא (כדברי רש"י), ולכן בוודאי תכנן לפייס את הלוקחות.

האם כל החוזר בו לאחר מתן דמים מקבל עליו 'מי שפרע'?

לשיטת ר"ת (מוז, ב תוד"ה 'נשרפוי'), אם אדם חוזר בו בגלל חשש הפסד גמור, כגון שנפלה דליקה - אין עליו קללת 'מי שפרע' לכו"ע. רק כאשר חוזר בו משום 'יוקרא וזולא', שניתן לטעון שזו מניעת רווח בלבד,³⁴ הטילו חכמים את הקללה על החוזר בו.

ר"ת הוכיח את דבריו מדברי רב חסדא להלן (מט, ב) 'כדרך שתקנו משיכה למוכרים כך תקנו משיכה ללקוחות', שלא הזכיר שצריך לקבל עליו 'מי שפרע'. כן כתב ללמוד משם גם ר' יצחק אבן גיאת (מח, ב): 'ומינה שמעינן כל היכא דאית

³³ כפי שציינו לעיל, הבנה זו נראית גם מתוך דברי רש"י, וכן מהנמו"י.

³⁴ ויש לדון, אם הדין ישתנה כאשר מדובר בלוקח החוזר בו בגלל מפולת מחירים משמעותית, שניתן להגדירה כהפסד לגמרי, אם ביקש לקנות את החפץ לסחורה, ובמצב זה יאלץ למוכרו במחיר הפסד. ובפסקי הרא"ש (ד, יג) כתב על המעשה שבא לפני רב חסדא להלן (מט, ב): 'דליכא מי שפרע אלא היכא דחוזר מחמת יוקרא וזולא. אבל אם חוזר מחמת שירא להפסיד הכל אפי' מי שפרע ליכא'. וצ"ע.

ליה אונסא לאו בר קבולי מי שפרע הוא, דמשום אונסא הוא דלא קים ליה בהימנותיה'.

בדומה לכך הביא בהגהות מיימוניות (מכירה ז, ב) מדברי הסמ"ג בשם ר"ת, שכתב שאין צריך לקבל 'מי שפרע' גם בכל מקרה של אונאה או מקח טעות:

לשון סמ"ג סי' פ"ב: פירש רבינו יעקב בד"א שמקבל מי שפרע - בזמן שחוזרים בהן מחמת יוקר וזול, אבל במקום שיש אונאה או מקח טעות או שיצא עליו עוררין - אין כאן קללת מי שפרע. דהא אמרינן במציעא (דף נא, א): 'אושפיזכניה דרמי בר חמא זבין חמרא וטעה. חזייה דהוה עציב. א"ל: אמאי עציבת? א"ל: דזבני חמרא וטעאי. א"ל: חזור בך!'. ואם היה ראוי לקבל מי שפרע לא היה משיאו עצה כזו. ע"כ.

הסמ"ג מוכיח ממעשה אושפיזכניה דרמי בר חמא שאין חיוב 'מי שפרע' כלפי החוזר בו משום אונאה. מסתבר שבמקרה הנ"ל לא היה מתן מעות בלבד, אלא גם משיכה. הסמ"ג מבין שהדבר קו"ח, שאם רשאי לחזור בו במקרה של אונאה אפילו אחרי שנגמר הקניין לגמרי, כל שכן שאין עליו קללת 'מי שפרע' אם חוזר בו לאחר מתן מעות בלבד. יש להזכיר, שראינו שרש"י דקדק דין זה כבר מלשון המשנה (מט, ב) 'עד מתי מותר להחזיר'. יתכן שהסמ"ג לא הסתפק בהוכחה מהמשנה, בדיוק מסיבה זו, שכיון שהמשנה מחדשת אפשרות חזרה גם לאחר שהיתה כבר משיכה, יש מקום לומר שהלשון 'מותר' מכוונת לחדש את עצם האפשרות המשפטית, ולא דווקא היתר לנהוג כך. לעומת זאת, כאשר רמי בר חמא מציע לנהוג כן בפועל, הדבר מוכיח שאינו רואה בחזרה כל פגם, במקרה שהיתה אונאה.

באלו מקרים חלה קללת 'מי שפרע'

מדברי הרמב"ן בסוגיית משכון נראה שהבין ש'מי שפרע' הינה תקנת חכמים במקרה של מתן מעות, שמבוססת על כך שמעות קונות מן התורה (אמנם, גם ר"ל, הסובר שמעות אינן קונות כלל מסביר שדין 'מי שפרע' תלוי במתן מעות, אך הרמב"ן אינו רואה בכך קושי, כיון שלא קי"ל כוותיה). אולם, לפי הבנה זו הוא נשאר בקושיא מדוע מצאנו שחכמים הטילו קללה זו גם במקרים שבהם המעות בוודאי לא יכלו לקנות מן התורה לכו"ע, כגון שהפירות עדיין לא היו ברשות המוכר בשעת נתינת המעות, או שנעשתה פעולת קניין שאין לה תוקף מן התורה:

אבל קשה לנו שהרי אפי' נתן לו מעות ואין לזה פירות קאי עליה באבל אמרו, כדאמרינן בפרק איזהו נשך (ע"ד ב') בההוא גברא דיהב זוזי לנדוניא דבי חמוה כלומר שנתן מעות ליקח לו נדוניא וחזר בו החתן, ואמרינן עלה דמקבל מי שפרע, ואף על פי שלא היה לו לשליח נדוניא אלא מאחר לקחה וכמו שאפרש לדעת רבינו הגדול ז"ל בס"ד. ובירושלמי (פ"ד ה"ב) א"ר יוסה ש"מ בר נש דיהב לחבריה עשרה דינרין וא"ל ע"מ דתיקום לי בהון מאה גרבין כיון ששלח ידו בהם צריך להעמיד לו מקחו, פי' אף על פי שאין לו ואם אינו מעמיד מקבל עליו מי שפרע.

ועוד דהא סיתומתא מדאורייתא לאו כלום היא ואפ"ה קאי עליה באבל אמרו כדאיתא בפרק איזהו נשך (ע"ד א'), וטעמא משום דסמכא דעתייהו.

הרמב"ן אינו מתרץ קושיות אלה. לכאורה, דינים אלה מלמדים שקללת 'מי שפרע' חלה בכל מקרה שבו העסק הגיע לרמה שאנשים סומכים עליו כאילו הושלם הקניין. כלומר, מצד אחד לאדם קיימת אפשרות להתחרט ולחזור בו מסיכומים. התנהגות זו היא מקובלת בין אנשים, ולכן הומצאו פעולות הקניין, שמגדירות את השלמת המקח. עם זאת, כאשר נעשתה פעולה שאנשים סומכים עליה כמו פעולת קניין, יש עונש למי שאינו עומד בדיבורו וחוזר בו. זאת למרות שמבחינה משפטית הוא רשאי לחזור בו בגלל שלא נעשתה פעולת הקניין המחייבת.

לשון הקללה

כל הפוסקים כתבו שההלכה במחלוקת אביי ורבא היא כרבא, עפ"י הכלל המקובל, ולכן מילט לייטינן ליה. אולם, מיוחדים הם דברי רבינו חננאל, שכתב בפירוש המחלוקת:

אביי אמר אודועי מודעינן לי' - דההוא גברא מיחייב לשמים.

רבא אמר מילט לייטינן ליה - בשמיה.

וקי"ל כרבא. מדאמר ליה ר' יוחנן לר' חייא בר יוסף הב ליה ואי לא קביל עלך מי שפרע שמעינן מר' יוחנן תרתי עובדא - חד מילט לייטינן ליה, וחד ערבון כנגד כולו הוא קונה.

ר"ח טוען שלמסקנת הסוגיא יש לקבל את ההוכחה מדברי ריו"ח לר' חייא בר יוסף שהלכה כרבא, למרות שהגמרא הציעה הסבר אחר לדבריו. בנוסף, הוא מחדש שנוסח הקללה נאמר בצירוף שמו של החוזר בו.

לעומת זאת, הרא"ש (ד, י) מדייק מלשונו של רבא, שהקללה נאמרת ע"י הדיין כלפי הצד החוזר בו בגוף שני נוכח:

מדקאמר לייטינן ליה משמע שאומר לו הדיין מי שפרע וכו' הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך.

לכאורה, כאשר הקללה נאמרת בגוף שני נוכח, אין צורך בהזכרת השם.

אולם, לאחר מכן, הרא"ש מביא את לשון הרמב"ם שהביא את הקללה בגוף שלישי, כפי שהיא מופיעה במשנה:

אבל ה"ר משה מיימון ז"ל כתב בפ"ז דקנין שאומר לו הדיין הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

עפ"י הבנת הרא"ש בדברי הרמב"ם, הקללה נאמרת ע"י הדיין בגוף שלישי נסתר, ללא הזכרת שמו של החוזר בו כלל. בהלכות מכירה (ז, ב) כותב הרמב"ם שהקללה מתקיימת בבית דין, אך לא מפורש בדבריו מיהו המקלל:

כיצד מקבל מי שפרע, אוררין אותו בבית דין ואומרין: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו, ואחר כך יחזור הדמים.

לעומת זאת, בפירוש המשנה (ד, ב) כתב הרמב"ם שאין הגדרה למקום אמירת הקללה, אך כתב בפירוש הנפגע הוא בעל זכות הקללה, אלא שיכול לתת לאחר לומר אותה במקומו:

ויש לו לומר קללה זו בפני צבור בני אדם או שיתן לאחר לומר במקומו אותה הקללה, ובפני אותו האיש אשר הקללה כלפיו, ובאיזה מקום שירצה.

ונוסח אותה הקללה: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצריים שטבעו בים הוא עתיד לפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

בסוגיית הגמרא הוזכר שריו"ח אמר לרבי חייא בר יוסף לקבל על עצמו מי שפרע. האם אדם החוזר בו מן המקח מחוייב לקבל על עצמו בפיו את הקללה או לבטא הסכמה. ר' יצחק אבן גיאת כתב שאף שהקללה נאמרת בפני החוזר בו, אין מחייבים אותו לענות עליה:

ומי שפרע נמי לוטתא באפיה היא ולא לאצרוכיה למעני אמן. דההיא דעאני אמן בתרה שבועתא היא. אבל הכא לוטתא הוא לייט ליה, ולא מצרכינן ליה למימר אמן.

נראה שההבדל הוא שבשבעת האלה, הקללה נתלית בדבר נסתר שידוע רק לאדם שאותו מקללים, והמקלל בעצם מבקש לברר באמצעותה את האמת, ולכן נדרשת קבלה של הדברים כעונש על הסתרת האמת. לעומת זאת, במקרה שלנו הנתונים ידועים והקללה היא תגובה להתנהגותו הבלתי הגונה של האדם החוזר בו מן המקח. ניתן לראות את הקללה כאמצעי לחץ על האדם שלא יחזור בו מן המקח, וניתן לראותה כעונש לאדם החוזר. יש מקום לראותה גם כבחירה של פיוס כלפי הצד השני, שנפגע מביטול המקח, ומתפייס בכך שחכמים, או הוא עצמו, מוסרים את דינו לשמים בלשון שמבטיחה את עשיית הצדק.

סוגיית ערבון לעניין 'מי שפרע'

הגמרא העמידה את מעשה ר' חייא בר יוסף באופן שכבר קיבל מקדמה על המקח, והסבירה שר' חייא בר יוסף סבר שאינו מחוייב לקיים את דברו אלא כנגד דמי המקח שקיבל. ריו"ח חידש לו שכיון שקיבל כבר חלק מהתשלום, כבר חלה עליו קללת 'מי שפרע' כלפי המקח כולו, אם חוזר בו.

ראשית, יש להקדים מה שכתב ר' יצחק אבן גיאת שיש ללמוד מדבריו של ריו"ח לר' חייא בר יוסף - 'זיל הב להו', שההנחיה הראשונית למבקש לחזור בו היא שיעמוד בדיבורו:

שמע מינה הכין איבעי ליה למימר לבעל דין: 'זיל הב ליה והוי בהימנותך, ואי לא קביל עלך מי שפרע'. ולא לימא ליה לכתחלה דלא מיקנא קנית ולא מסתימא מילתא דזביני בינייהו מדלא משכת. אלא לימא ליה: 'דינא הוא דתיקו בהימנותך, ואי לא צבית - בר קבולי לוטאתא את'.

יש לברר אם החיוב לקיים את דבריו מבוסס על שיטת ריו"ח להלן ש'דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה', ולשיטתו יש לעמוד בדיבורו גם כאשר לא היה מתן מעות, או שדין זה אמור דווקא כאשר היה מתן דמים, והוא מבוסס על כך שמעות קונות מן התורה, ולכן גם רב, הסובר ש'דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה', מסכים לדין זה, שעליו לקיים את המקח לכתחילה, לפחות ביחס למה שכנגד המעות שקיבל.

בחידושי הריטב"א התקשה בסברת ר' חייא בר יוסף: גם אם סבר בתחילה כרב בדין ערבון לעניין מי שפרע, הרי כלפי השאר לדעת ריו"ח יש בו משום 'מחוסרי אמנה'?

הריטב"א כתב שיש אפשרות להסביר, שר' חייא בר יוסף סבר בשתי הסוגיות כרב, שהערבון קונה כנגדו בלבד, ואין בדברים משום מחוסרי אמנה. אולם, כתב שההסבר האמיתי הוא, שכאשר השתנו הנתונים, כמו במקרה זה שהשתנה השער, גם ריו"ח מודה שאינו נחשב 'מחוסר אמנה' אם חוזר בו כאשר לא היה מתן מעות. אם כן, לדברי הריטב"א, מוכרחים לומר שדברי ריו"ח מבוססים על דין קניין מעות, שהרי אף הוא מודה, שאם לא היה מתן מעות - אין איסור לחזור בו במקרה של שינוי השער.

להלן מובא מעשה דומה שהיה עם רב כהנא, שקיבל חלק מדמי המקח, והסחורה התייקרה, ולכן ביקש לחזור בו. רב כהנא בא לפני רב, והוא אמר לרב כהנא לתת ללקוחות את הסחורה כנגד המעות שכבר קיבל, אך התיר לו לחזור בו מן השאר, כיון שהם בגדר דברים בלבד, שלדעת רב אין בהם משום מחוסרי אמנה.

אם כן, גם מדברי רב ניתן לראות שההנחייה לאדם היא לעמוד בדיבורו כאשר קיבל מעות על המקח, אלא שהוא סובר שכאשר היה מתן מעות חלקי בלבד - גם היחס למקח מתחלק לשני דינים שונים.

לכאורה, יש להסביר שדברי רב מבוססים על כך שמעות קונות מן התורה כנגד שוויים בלבד, ולכן חלה קללת 'מי שפרע' רק על מה שקנה, והשאר נשאר בגדר 'דברים' בלבד. לעומת זאת, יש לדון בדעת ריו"ח - האם הוא סובר שבדין התורה, גם מתן מעות חלקי קונה את כל המקח, וזו הסיבה שגם קללת מי שפרע חלה כלפי המקח כולו?

מלבד דברי הריטב"א שהבאנו, יש להוכיח זאת גם מקושיית הגמרא על רב מדברי רשב"ג, שסברה 'הוא הדין למטלטלין בדסתמא קני להו לכלהו'. משמע שסברת ריו"ח היא להשוות מטלטלין לקרקעות, שבהם מעות קונות את כל המקח קניין גמור.

באיזה ערבון עוסקת הסוגיא?

רש"י מסביר שערבון הוא תשלום חלקי על הסחורה, לאחר שפסקו ביניהם כבר את המחיר המלא. זה מה שניתן לר' חייא בר יוסף על המלח.

לעומת זאת, לדברי רש"י, הערבון שעליו נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בברייתא, אינו בא כתחילת פרעון, אלא כאמצעי לקנוס את מי שיחזור בו מן המקח, כפי שמפורש בברייתא עצמה. רבי יוסי סובר שאסמכתא קונה, ולכן עליהם לעמוד בתנאים שסיכמו, ואילו רבי יהודה סובר שהתנאים שסיכמו נחשבים אסמכתא, ולכן אינם קונים.³⁵ אולם, גם לדעת רבי יהודה ערבון זה קונה משהו: 'ידו שיקנה כנגד ערבונו'.

³⁵ רש"י כתב 'לא זה ימחול ולא זה ימחול'. לעומת זאת, הראשונים ציינו שהרמב"ם סובר שהמחילה כן חלה, כיון שהערבון נמצא כבר ביד המוכר. בחידושי המאירי (מח, ב) הביא את דברי הרמב"ם, אך הוסיף: 'וגדולי המפרשים חולקין עליהם אף בראשונה, אלא אם כן התפיס זכותו בבית דין שהוא מחילה על זכותו ושלא יהא אנוס, ושיקנו ממנו בבית דין חשוב כדין קניית אסמכתא כמו שיתבאר במקומו'. בחידושי הריטב"א הסביר מדוע לא תתקיים המחילה: 'ומיהו נ"ל דשניא האי, דכיון דשניהם קנסו עצמן אנו סהדי שלא קנסו עצמו הלוקח אלא על דעת שיהא קנס המוכר קיים לכפול, וכל שלא נתקיים אצל המוכר משום אסמכתא אף אצל הלוקח אינו דין שיתקיים ודו"ק'. אולם, המאירי כותב שלמרות שאין המחילה חלה, אין בית הדין מוציאים את

רש"י מסביר שערבון זה כן מקיים את המכירה לגמרי כנגד שוויו באופן שאף אחד מן הצדדים לא יוכל לחזור בו. נראה, לכאורה, שיש להסביר את דברי רש"י הנ"ל על בסיס ההבנה שהברייתא עצמה עוסקת בקניין קרקעות בלבד,³⁶ ולכן מעות קונות לגמרי, אך הן לא קונות את המקח כולו, אלא רק כנגד שוויין. בקניין מטלטלין, יש לומר שרבי יהודה יאמר שאינו קונה כנגדו אלא לעניין מי שפרע. אם כן, את דברי רבי יהודה היה מקום להבין כמתאימים לשיטת רב, אלא שכבר מתחילת הברייתא הסביר רש"י, שהברייתא אינה מדברת על אותו ערבון שבו נחלקו רב וריו"ח.

מלבד התנאים המפורשים בברייתא שבהם נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה, נראה שרש"י תולה את הבנתו שמדובר בערבון מסוג אחר בדברי רשב"ג, שמחלק בין מקרה שאמר לו 'ערבוני יקון', למקרה שנתן את המעות בתור תחילת פירעון. רשב"ג טוען שבמקרה שנתן את הערבון בתורת תחילת פירעון כו"ע מודים שבקרקעות קנה לגמרי.

רש"י מסביר שהבעייתיות בכך שאמר 'ערבוני יקון' היא שרצה 'שערבון זה יקנה את הכל, והא - לאו מילתא היא'.³⁷ לעומת זאת, תוספות כלל אינם רואים ביטוי זה כמה שיוצר את הבעיה. אדרבה, רשב"ג בא לומר, שהן לרבי יוסי שהתנאים מתקיימים והן לרבי יהודה שאינו קונה אלא כנגד ערבונו, הדברים אינם חלים אלא אם כן השתמשו בלשון קניין. ללא הזכרת לשון הקניין יש לומר שהתנאים שלהם הם בגדר דברים בלבד, ואינם חלים אפילו בגדר אסמכתא.³⁸

תוספות אינם מבינים את דבריו של רש"י: כיצד יתכן שדווקא כאשר פירש שרוצה לקיים את הקניין לגמרי בתשלום חלקי זה, הדבר יהיה גרוע יותר ממקרה שבו נותן תשלום חלקי באופן סתמי?

אולי יש להסביר שרש"י סובר שדווקא האמירה המפורשת של הדברים מצביעה על חוסר אמון בין הקונה והמוכר, ולכן לא קיימת גמירות דעת מספיקה לקיום המקח עד לקבלת התשלום במלואו.

בפסקי הרי"ד הסביר באופן מעט שונה מרש"י, אך קרוב לעיקרון שהצענו, שהאמירה המפורשת מעידה על כך שסמך את קיום הקניין רק על קיום התנאי, ודווקא תשלום סתמי מעיד על כך שסומך על הצד השני, וממילא המעות קונות:

פי' היכא איכא פלוגתיהו בזמן שאמ' לו ערבוני דהינו מקצת הפירעון יקנה לי כלומר, שכל סמך קניינם לא שמו אותו אלא בזה המקצת מפני שעשו שהלוקח סמך לומ' בלבו לא יחזור בי המוכר כיון שקיבל עליו לכפול לי

המעות מידיו של המוכר: יומ"מ אף הם מודים שרשאי המוכר לומר המעות לא יצאו מתחת ידי או קבל מקחך או הנח המעות, ואין בית דין נזקקים להחזירם אלא שמ"מ הוא מחזיק בהם באיסור'. ויש לברר מהו מקור דבריו.

³⁶ כך יש לדקדק מדברי רשב"ג בהמשך הברייתא.

³⁷ והר"ן הביא שיש מפרשים שהבעיה היא בכך שאמרו שהערבון יקנה, למרות שעדיין לא פסקו ביניהם את המחיר המלא. והובא בשטמ"ק.

³⁸ וראה דברי השיטה מקובצת בשם הריטב"א, ששאל על פירוש התוספות: יואם בתורת משכון נתנו למה יקנה ואפילו כנגד ערבונו? ותירץ: יש לומר אף על פי שקנה עצמו בו מכל מקום דעתו הוא שיקנה בו. ולפיכך אמר רבי שמעון בן גמליאל כי הרבה אנו אומרים אם נאמר שיקנה כנגד ערבונו כי אולי אין לו לקנות כלל'.

הערבון, והמוכר נמי סמך לומר לא יחזור בי הלוקח כיון שקיבל עליו להניח הערבון בחנם התם פליגי ר' יוסי ור' יהודה דמר אמ' תנאו קיים ומר אמ' יקנה כנגד ערבונו, אבל אם מכר לו בית או שדה באלף זוז, ונתן לו מהם חמש מאות זוז קנה ומחזיר לו את השאר אפי' לאחר כמה שנים. פי' כיון שנתן לו מקצת דמים של פירעון ולא היה סמך קניינים על זה המקצת אלא סמך עליו שיפרע לו השאר קנה הכל וחייב להחזיר לו השאר אפי' לאחר כמה שנים.

מדברי המאירי נראה שסבר כדעת התוספות, ולכן הרחיק לכת עוד יותר, ופירש שהערבון ניתן בדיוק לכוונת גמר המכירה:

נתן עירבון והוא ענין שנותנין דמים מועטים אפילו שוה פרוטה לפסיקת דמים מרובים **לכונת גמר מכירה**, ונקראת בלשון לעז 'אראש' - אף זו כנגד כלו הוא קונה, ובקרקע קנה כלו לגמרי, ובמטלטלין קנה כלן לענין מי שפרע³⁹... נתן מקצת דמים אלו בסתם, ר"ל שלא הזכיר אם לכונת גמר קניה אם בתורת פרעון, ר"ל שיהיו מקצת הדמים לפרעון והרי השאר עליו חוב - קנה מסתמא, שאף בזו לגמר קנין קבלו, ומקצת הדמים הנשארים עליו חוב. ובלבד שלא היה המוכר רודף אחריו ויוצא ונכנס על הנשאר. הא אם היה יוצא ונכנס גלה בדעתו שאינו רוצה בגמר הקנין ורשאי כל אחד משניהם לחזור.

מקורו של התנאי של התנהגות המוכר לאחר נתינת המעות הראשונה, שמוסיף המאירי, בסוגיא להלן (עז, ב) שהשתמשה בחילוק זה שחידש רבא על מנת ליישב סתירה בין דברי רשב"ג בברייתא שהובאה בסוגייתנו, לברייתא אחרת שבה אמר רשב"ג שהמקח אינו מתקיים לגמרי אלא אם כן כתב בפירוש שזוקף את שאר המעות במלווה.

רש"י (עז, ב ד"ה 'הא דעייל') מסביר שאם המוכר מחזר על המעות, הרי הוא מגלה דעתו שלא מכר אלא מפני דוחק המעות, וממילא אם אינו מקבל אותן במלואן מן הלוקח - אדעתא דהכי לא זבין ליה'. משמע מלשונו שגדר ביטול המקח במקרה זה הוא כמקח טעות.

כך משמע גם מדברי תוספות (שם ד"ה 'עייל ונפיק') שמסבירים שיכול לחזור בו אפילו אם היתה משיכה מליאה של המקח, ולא מתן מעות בלבד.

במה נחלקו רב וריו"ח?

רש"י בפירושו מתייחס גם לקניין קרקע, וכותב: 'אי מכירת קרקע הוא שנקנית בכסף קונה קנין גמור'. בחלק מכתבי היד נוספה המילה 'קונה כנגדו קנין גמור'. לפי גירסא זו, בוודאי כוונתו לומר שהערבון קונה לגמרי שלא יוכל אף אחד

³⁹ המשך דבריו: וזה שאמרו בקרקע שאם מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת זכה בכלן ובלבד בשנתן דמי כלן הא דמי מקצתן לא קנה אלא כנגד מעותיו פרושו דמים על כלם או עירבון על כל אחד ואחד, או שמא הואיל ולא נתן דמים לגמר מכירה שהרי בחזקה קנה אין חזקת קרקע אחד מועיל לאחרים אלא בנתינת דמים על כלם.

מהצדדים לחזור בו, אלא נחלקו רב וריו"ח רק אם אותו קניין חל כנגדה הכל או רק כנגד שווי הערבון.⁴⁰ לעומת זאת, אם מדובר בקניין מטלטלין - נחלקו רב וריו"ח אם מחייב בימי שפרע' רק כנגד המעות שנתן, או כלפי המקח כולו, ואינו יכול להימלט מן הקללה בכך שיקיים את המקח רק כנגד המעות שקיבל. להלן, מתוך הסבר הגמרא לדברי רשב"ג לשיטת רב, יוצא שרב מודה לריו"ח שערבון קונה כנגד כולו בקרקעות⁴¹, כיון שקרקע נקנית בכסף, ונחלק על ריו"ח רק במטלטלין, שבהם מעות אינן קונות, ולכן אינו מתחייב גם בימי שפרע' אלא כנגד המעות שנתן.

האם יש 'מי שפרע' על החוזר בו לאחר קבלת משכון?

הרי"ף (כת, ב – כט, א) הביא את הברייתא שהובאה בגמרא (מת, א), שלאחר הבאת החילוק שעליו מבוססת משנתנו בין קניין גמור במשיכת חפץ למתן דמים שאינו קונה אלא לעניין קללת 'מי שפרע', התייחסה גם למקרה שלא נעשה שום מעשה פרט לסיכום בדברים:

הנושא ונותן בדברים לא קנה והחוזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו.

אמר רבא אין לנו עליו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו.

ודוקא דברים בלא מעות אבל דברים ומעות קאי באבל אמרו.

על כך הוסיף הרי"ף:

⁴⁰ יש מפרשים כוונת רש"י לפי הגירסא שלפנינו, שבקרקעות מודה רב לריו"ח שקונה כנגד כולו, כפי תירוץ הגמרא להלן לדברי רשב"ג עפ"י שיטת רב. ויותר נראה כדברי הרש"ש, שרש"י מפרש בשלב זה עפ"י ההו"א שרב נחלק על ריו"ח גם בקרקעות, שאם לא כן, לא ברור מה עלה על דעת הגמרא להקשות על רב מדברי רשב"ג, שמדבר בפירוש על קרקעות, כאשר רב עצמו מחלק בין קרקעות למטלטלין.

⁴¹ ע"י בפסקי רי"ד (מת, ב), שכתב כך כבר מתחילת הסוגיא: 'פי' בקנין דמטלטלין פליגי דלא הוי אלא לקבל עליו מי שפרע, ומשום דקים ליה לתלמי' דבהכי פליגי משום הכי אתייה לפלוגתיהו על מתני' דמי שפרע'.

והמהדיר שם בהערה 45 כתב: 'כ"כ רבינו בתוס', וכתב שם 'ולא כפירוש המורה, וכן הריטב"א בחידושו החדשים משיב על רש"י, וז"ל: 'פירש"י אם מכירת מטלטלין היא קונה כנגדו להתחייב במי שפרע, ואם מכירת קרקעות היא קונה כנגדו קנין גמור. ולא דק מרן ז"ל, דהא בסמוך מוכח בהדיא דמודה רב בקרקעות שהוא קונה כנגד כולו כיון דקנו לגמרי'. וכן הקשו על רש"י מהר"י קולון והריב"ש (מביאם בש"מ) ונדחקו לפרש דברי רש"י. אמנם כל זה לפי גירסת רבינו והראשונים שגרסו ברש"י: 'כנגדו הוא קונה', אם מכירת קרקע הוא קונה "כנגדו" קנין גמור ואם מכירתו מטלטלין הוא קונה כנגדו להתחייב מי שפרע, וכ"ה הגירסא בכל כתבי - היד שברש"י כת"י אוקספורד 429, בר"מ 412, ואטיקאן 131 ועוד כתבי - יד. אמנם לפנינו ברש"י בדפוס מדפוס ויניציאה ואילך הנוסח ברש"י: אי מכירת קרקע היא שנקנית בכסף קונה קנין גמור, ר"ל כולו קנין גמור, ומכירת מטלטלין קונה רק כנגדו לדעת רב, ולפי זה אין שום תמיהה על רש"י. שוב מצאתי ברש"י שכתב כן כי בספרים שלנו כתוב: 'קונה קנין גמור', וזה ממש כפי המסקנא, עיי"ש בש"מ. ופלא על מהר"ם שיף והרש"ש שנדחקו ברש"י ולא דייקו הלשון הכתוב לפנינו ברש"י.

וכפי שכתבתי לעיל, יותר נראה לי כדברי הרש"ש, שכן לפי דברי המהדיר הנ"ל אינו מובן מדוע הזכיר רש"י קניין קרקע אם כלל לא נחלקו בו. לאור זאת, גם אם לא גורסים את המילה 'כנגדו' בתחילת דברי רש"י, לכאורה, זוהי משמעות דבריו - שנחלקו גם בקרקעות. ואמנם, למסקנה מודה רב שבקרקעות קנה כנגד כולו, אך יש לומר שכאן פירש רש"י לפי ההו"א.

דברים ומשכון לא קאי באבל אמרו. דגרסינן בקדושין (ח, ב) בפרקא קמא: בני בי רב הונא בר אבין זבין אמתא בפריטי ולא הוו בהדייהו זוזי. אותיבו נסכא עילויה. לסוף אייקר אמתא. אתו לקמיה דר' אמי. אמר להו: 'פריטי אין כאן נסכא אין כאן'.

בחידושי הרמב"ן (מח, ב) הקשה על ראייתו של הרי"ף:

ואין ראייה זו ברורה דהתם לענין מיקנא ממש הוא שעבד כנעני נקנה בכסף. ואם נאמר דמשום דלא אמר להו לקבולי עליה מי שפרע למד הרב ז"ל דבר זה - אין זו ראייה, שהרי רב חסדא (להלן מט, ב) לא א"ל לההוא גברא לקבולי עליה מי שפרע ואמרו הגאונים ז"ל שמקבל. ועוד שלא מצינו מי שפרע בקרקעות, לפי שקנין גמור שלהם בכסף - לא תקנו. ואף על פי שלא קנה בכסף, כגון במקום שכותבין את השטר או בדבר אחר גורם - אין מוסרין אותו למי שפרע, לפי דעתו.⁴²

למרות טענות אלה, קיבל הרמב"ן את דבריו של הרי"ף על בסיס ההבנה שדין 'מי שפרע' תלוי בחלות קניין מעות מן התורה:

ויש לסמוך על דברי רבינו הגדול ז"ל מיהא דאמרינן לעיל ואי אמרת מעות אינן קונות אמאי קאי באבל אמרו, אלמא לר' יוחנן היינו טעמא דקאי באבל אמרו משום דמעות קונות. הילכך משכון דלא קני כלל לא קאי באבל אמרו. ואף על גב דמפרקינן משום דברים ומעות, לריש לקיש הוא דאית ליה הכי ואנן מיהא כרבי יוחנן קי"ל, ואיהו סבר טעמא משום דמדאורייתא קנו מעות.

בסוף דבריו, הרמב"ן מביא תמיכה לדברי הרי"ף מסוגיית הירושלמי בשביעית: ושוב נמצא מפורש בירושלמי במסכת שביעית (פ"י ה"ד): 'ר' זעירא אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן: הנותן ערבון טבעת לחבירו ורוצה לחזור בו - חוזר ואינו מקבל מי שפרע. ר' זעירא בעי קומי ר' אבהו: זהוב? א"ל: טבעת. א"ל: מה בין זהוב לטבעת? א"ל: זהוב דרכו להשתנות טבעת בעינא הוא! פירוש: שאם נתן לו זהוב ערבון בדרך משכון, כיון שדרכו להשתנות ולתתו בתורת דמים קנה דכמעות דמי, אבל משכון מטלטלי לא, וה"ה לנסכא ולכל מילי דלאו טבעא דלא קאי באבל אמרו, וזו ראייה מפורשת כדברי רבינו ז"ל.

מדבריו עולה שאם נתן חפץ, מה שנתן יוגדר כמשכון שאינו קונה ואינו מקבל מי שפרע. לעומת זאת, אם נתן מעות, בסתמא הם יוגדרו כערבון, שקונה כנגד כולו לעניין מי שפרע. כן כתב גם בחידושי הרשב"א על בסיס ירושלמי זה. בחידושי המאירי הוסיף שהחידוש של הירושלמי הוא שגם אם נתן דינר זהב, למרות שאינו מטבע חריף שמשלמים בו בדרך כלל, הוא יחשב ערבון שקונה, ולא משכון.

⁴² נ"א: 'ולפי דעתי צ"ע', ונ"א: 'לפי דעתו נ"ע'.

דין חזרה מ'דברים'

האם מותר לחזור בו מדברים במקרה של שינוי בשווי השוק של הסחורה?

לעיל (מח, א) שנינו ברייתא: 'והנושא ונותן בדברים - לא קנה,⁴³ והחוזר בו - אין רוח חכמים נוחה הימנו'.

בגמרא (מט, א) מובא מעשה של רב כהנא ששאל את רב, והשיב לו שהוא מחוייב לקיים את דברו רק כנגד המעות שקיבל, אך ביחס למה שמעבר לכך הוא רשאי לחזור, כיון שהסיכום ביניהם הוא בגדר 'דברים', ו'אין בהם משום מחוסרי אמנה'.

הגמרא מביאה מחלוקת בין רב לריו"ח בדין 'דברים'. בפשטות, משמעות הדבר היא שריו"ח חולק על תשובתו של רב לרב כהנא בתרתי - גם בכך שסובר שהמעות שנתנו יוצרים חיוב ב'מי שפרע' כנגד המקח כולו, וגם בכך שסובר שגם כאשר אין 'מי שפרע', כי לא היה מתן מעות - עדיין יש איסור לחזור בו, משום שהוא 'מחוסר אמנה'.

אולם, בעל המאור טוען, שאם לא היה מתן מעות במקרה של רב כהנא גם ריו"ח היה מודה שרשאי לחזור בו, כיון שהשתנה השער. בעל המאור מוכיח את טענתו מהמעשה המובא בגמרא בקידושין (ח, ב) שהביאו הר"ף כאן, שר' אמי התיר לחזור בו ממקח שניתן עליו משכון, ולא הזכיר שום צד איסור בכך. לכאורה, יש להוכיח כך גם ממעשה ר' חייא בר יוסף, שחשש רק משום 'מי שפרע', ולא חשש ביחס לעצם החזרה. אולם, ניתן לדחות שהוא סבר מתחילה גם בעניין זה כרב. הרא"ש הביא את דברי בעל המאור בדין זה, ובעקבותיו כתב כך גם הטור (סי רד).

אולם, בתוספות (מט, א ד"ה 'מודה ריו"ח') כתבו שיוקר נחשב לדעת רבי יוחנן כמתנה מועטת, שלדעתו אסור לחזור בו. גם הרמב"ן חלק על המאור, וסתר את ראיותיו.

בשו"ע (רד, יא) הביא הרמ"א את שתי הדעות, וכתב שנראה עיקר כדעת התוספות. לעומת זאת, הב"ח הסתפק בהכרעת דין זה, כיון שסבר שבירושלמי (ב"מ ד, ג) מפורש כדברי בעל המאור והרא"ש, ואם כן ראוי להשוות בין דברי התלמודים. כך שנינו בירושלמי שם:

מכר לו שוה חמשה בששה לא הספיק לישא וליתן עד שהוקיר משבע. ר' יעקב בר אידי רבי אבהו בשם ר' יוחנן: כשם שבטל מאצל זה כך בטל מזה. תמן תנינן: ארבע מידות במוכרין: מכר לו חטין יפות ונמצאו רעות - לוקח יכול לחזור בו. רעות ונמצאו יפות - מוכר יכול לחזור בו. א"ר יוסי בי רבי בון: אתי כהדא דתנינן⁴⁴ הנושא והנותן בדברים אין מוסרין אותו למי שפרע.

הירושלמי מקשה על ריו"ח מדין החזרה במקרה של הונאה, שלמרות שלמתאנה יש זכות לחזור בו מן המקח, אין המאנה יכול לחזור בו אלא אם כן מקבל עליו 'מי שפרע'. ר' יוסי בר בון מתרץ שריו"ח מדבר במקרה שלא היה מתן מעות, אלא

⁴³ בתוספתא (ליברמן ג, יד) הגירסא היא: 'אין לו עליו אונאה'.

⁴⁴ עפ"י גירסת הגר"א בביאורו (רד, יח).

דברים בלבד. אולם, קשה: הרי ריו"ח עצמו סובר שגם דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה! כתב על כך הנמו"י בב"ב (מב, א מדפי הרי"ף), שריו"ח סבר שכאשר השתנה השער אין החוזר בו נחשב מחוסר אמנה.

הש"ך ציין לדברי הב"ח, וגם הגר"א הביא את הירושלמי הנ"ל כהוכחה לשיטת המאור והרא"ש.

עם זאת, יש להעיר כי, לכאורה, אין הוכחה מפורשת מדברי הירושלמי. ראשית, הסוגיא מזכירה רק את דין 'מי שפרע' ולא את דין 'דברים', וריו"ח אינו אומר במפורש שהחוזר בו במקרה זה אין בו אפילו משום מחוסר אמנה. בנוסף, יש מקום לטעון שריו"ח תולה את זכותו של המוכר לחזור בו בכך שמלכתחילה התקיימה כבר סיבת ההונאה שהצדיקה חזרה מצד הלוקח. כלומר, מעמד הדברים שהתקיימו ביניהם היה רעוע ממילא, ואין החוזר בו מדברים כאלה בגדר מחוסר אמנה. אפשר להוסיף עוד ולומר, שמהחילוק של ריו"ח בין מתנה מרובה למתנה מועטת אנו למדים שהגדרת 'מחוסר אמנה' תלויה במידה שבה הצד השני סומך על דבריו. במקרה המדובר בירושלמי, אין סיבה להניח שהלוקח סומך על עמידת המוכר בדיבורו לאחר שהטעה אותו במחיר.

'הן צדק'

הרי"ף הביא את הסברו של אביי לדרשת 'הין צדק' - שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, למרות שהדברים הובאו בגמרא כתירוץ לשיטת רב, הסובר שאין בדברים משום מחוסרי אמנה, ואם כן, לכאורה, לריו"ח ניתן להבין את הדרשה כפשוטה - אסור לאדם לחזור בו מדיבורו. הרא"ש (ד, יב) הביע תמיהה זו על דברי הרי"ף, והציע הסבר לשיטתו:

תמיה לי, מה הוצרך רב אלפס כאן הך פירושו דאביי? דלכאורה משמע דאליבא דרב הוצרך לפרש כן. דלר' יוחנן אתיא ברייתא כפשטה לאשמועינן דדברים יש בהן משום מחוסרי אמנה.

ויראה דסבר רב אלפס ז"ל דנהי דפריך מהך ברייתא לרב ומשמע לר' יוחנן דשמעינן מיהא דדברים יש בהן משום מחוסרי אמנה. לבתר דמפליג לר' יוחנן בין מתנה מרובה למועטת מסתבר דלא שמיע ליה לר' יוחנן מקרא. אלא עיקר קרא אתא לאחד בפה ואחד בלב. דאי שמיע ליה לר' יוחנן מקרא לא מסתבר לחלק בין מתנה מרובה למועטת.

הרא"ש טוען שהחילוק באיסור החזרה בין מתנה מרובה למועטת, מלמד שמדובר בגדר של חכמים ולא בדין המבוסס על דרשה דאוי, כיון שלא מסתבר לחלק מסברא ולצמצם את משמעותה הפשוטה של הדרשה.

בעקבות דברי הרא"ש, יש לשאול: אם כן, מהו המקור להגדרה של ריו"ח שאסור לחזור בו, והחוזר בו נחשב 'מחוסר אמנה'?

קשה לומר שהוויכוח בין רב וריו"ח הוא במישור המוסרי בלבד משתי סיבות: א. לא מסתבר שרב אינו רואה שום פגם בכך שאדם אינו עומד בדיבורו. ב. דברי ריו"ח נאמרו בלשון הלכתית של היתר ואיסור.

אפשר לומר, שלדעת ריו"ח ישנה תקנת חכמים לאסור על אדם לחזור בו.

הרא"ש מביא את דברי ריו"ח שמתיר לחזור בו ממתנה גם מן הירושלמי. בירושלמי לא מוזכר החילוק בין מתנה מרובה למתנה מועטת, אלא, לכאורה, בין לכתחילה לבין דיעבד:

רבי יעקב בר זבדא ר' אבהו בשם ר' יוחנן: אמר ליתן מתנה לחבירו ובקש

לחזור בו - מותר לחזור בו. אלא בשעה שאומר צריך לומר מדעת גמורה.

נראה שעל יסוד דברי הירושלמי הללו ניתן למצוא קשר בין איסור החזרה מדברים לבין הסבר אביי לדרשת 'הין צדק'. בדרך כלל אדם חוזר בו מדבריו כאשר לא שקל אותם כראוי לפני שנאמרו. אנו דורשים מהאדם שישקול את דבריו מראש, ולא יבטיח דברים כאשר אין דעתו מסכימה לכך בשלימות. הירושלמי ממשיך ומביא חילוק אחר בעניין אפשרות החזרה ממתנה בשמו של רב:

רב מפקיד לשמעיה כד אימא לך ליתן מתנה לבר נש אי הוה מסכן הב ליה

מידש ואי עתיר אימליך בי תניינות:

רב אינו תולה את אפשרות החזרה בגודלה של המתנה, אלא במצבו של המקבל. אולם, יש מקום לטעון שדברי רב כלל אינם שייכים לסוגייתנו, כיון שלא מדובר בהבטחה של רב למקבל המתנה עצמו, אלא רק הוראה לשמש.

יש מסבירים (מרדכי סי' שיב) שדברי רב מבוססים על כך שיש איסור לחזור בו ממתנה שהבטיח לעני, כיון שהתחייב בה מדין נדר, ו'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'. אולם, יתכן שדברי רב מבוססים על שיטתו שבכל מקרה מותר לחזור בו מדברים, ודווקא משום כך אמר לשמשו שכאשר מדובר בעני לא ימלך בו שנית, כדי שלא ייגרם מכך הפסד או אפילו עיכוב לעני בקבלת המתנה. יתכן שמדובר בדין ששייך להלכות צדקה, אך יתכן שלא מדובר בהכרח על מתנה שיש בה גדר של צדקה, אלא בהנהגה מוסרית של רב שמבוססת על כך שאדם מסכן עלול יותר להיפגע מביטול המתנה.